Die Bedeutung des Schicksals bei Hölderlin

(Teildruck)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg a. d. L.

vorgelegt von

Willi Fr. Könitzer

aus Wuppertal-Elberfeld

Marburg 1932

Buchdruckerei Konrad Triltsch in Würzburg

Tag der Annahme: 25. 2. 1931.

Tage der mündl. Prüfung: 14./15. 4. 1931.

Berichterstatter:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. E. Elster.

Als Teildruck gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

Die vollständige Dissertation erscheint unter gleichem Titel in Buchform
im Verlag Konrad Triltsch, Würzburg.

Inhaltsverzeichnis.

Inhalt des Teildruckes.

Anmerkung:

Die vollständige Literaturangabe wird die Buchausgabe bringen. Als notwendige Angaben für diesen Teildruck seien gegeben:

I. Textausgabe:

Hölderlin, Sämtliche Werke, Historisch-Kritische Ausgabe; begonnen durch Norbert v. Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebaß und Ludwig v. Pigenot, 6 Bde., Berlin, Propyläen-Verlag, 1922/23.

II. Hölderlin-Literatur:

1. **Dilthey, Wilhelm,** Das Erlebnis und die Dichtung, 1906.
2. **Gundolf, Friedrich,** Hölderlins Archipelagus, [2]1916.
3. **Cassirer, Ernst,** Hölderlin und der deutsche Idealismus, Logos VII, 3; VIII, 1; 1918/19.
4. **Böhm, Wilhelm,** Hölderlin, 2 Bde., Halle 1928/30.

C. Gestaltung.

1) Grund zum Empedokles — Empedokles auf den Aetna[132])

Wenn die beiden ersten Fassungen des „Empedokles" in das vorige Kapitel einbezogen wurden, so geschah es deshalb, weil sie noch Vorbereitung sind zu der letzten, zu dem „Empedokles auf dem Aetna". Diese Form des hölderlinschen Dramas gehört ohne Frage in die Zeit der reifen Gestaltung hinein[133]). Das beweist nicht nur das Fragment selbst, sondern vor allem auch die theoretische Studie „Grund zum Empedokles". In beiden findet Hölderlin endgültige Antwort auf die Frage, um die sein ganzes Leben gerungen hat[134]). Und diese Frage ist gleichbedeutend mit der nach seinem Schicksalsbegriff. Denn gerade im Schicksal des Empedokles ergibt sich ihm die Erkenntnis vom Tragischen, offenbart sich ihm das prophetische Schicksal, das den Menschen zugrunde richten muß, unter dem er verdirbt, weil sein Schicksal eben ein göttliches ist.

Das Tragische ist ihm jetzt nicht mehr Schuld und Sühne, auch nicht mehr die einer Hybris im gedeuteten Sinne. Empedokles hat keine persönliche Schuld mehr[135]). So muß das Drama ganz anders beginnen, seine Voraussetzungen entsprechen nicht mehr denen des „Tod des Empedokles". Das bedeutet aber,

---

132) Die Anordnung der Empedokles-Bearbeitungen ist nicht selbstverständliche Folge der allgemeinen Ansicht der Herausgeber und Forscher (Dilthey, Pigenot, Zinkernagel, Böhm, Brandenburg), die W. Schmidt in seiner Dissertation (Marburg 1927) gegeneinanderstellt und deren Entwicklung er untersucht, um zum selben Ergebnis zu gelangen. Sie wurde vielmehr natürlich auf Grund ihrer Einreihung in die Entwicklung von Hölderlins Schicksalsbegriff. In dieser Reihenfolge sind die Empedokles-Fragmente allein möglich, wenn nicht ein Bruch in der einheitlichen Linie weltanschaulichen Werdens hervorgerufen werden soll.

An dieser Stelle mag darauf verwiesen sein, daß W. Schmidts Dissertation für diese Untersuchung nicht zwingend zur Auseinandersetzung ist, da ihm die Besprechung des Gehalts der Fragmente lediglich zur Einleitung dient, während hier gerade das Formale in den Hintergrund treten muß.

133) Wie sich diese beiden Perioden der „Erkenntnis" und „Gestaltung" unterscheiden, erkennt W. Schmidt a. a. O. — und neben ihm stehen eine Menge anderer, die zum gleichen Ergebnis kommen —: „In Frankfurt ist das Persönliche Ausgangspunkt, in der Spätzeit wird von der Warte des Sehers aus gesprochen, der kein privates Dasein mehr hat."

134) „Wem das Ganze seiner Dichtungen gegenwärtig ist, der findet noch in dieser höchsten Abstraktion den ganz persönlichen Gehalt seines individuellen Lebens- und Weltgefühls" (Cassirer, a. a. O., S. 274).

135) Die Tragödie ist nicht mehr „Läuterungsdrama", sondern „Bewährungsdrama" (Böhm, I, 411).

daß die dichterische Konzeption an Tiefe gewonnen hat. Hölderlin hat jetzt nicht mehr nötig, seine Gedanken, seinen Glauben in einer Person auszusprechen, die ihm identisch ist, wie es etwa beim „Hyperion" der Fall war. Er wird zum tragischen Dramatiker, er findet die Distanz zum eigenen Erleben. Das aber ist für ihn das Kennzeichen des Tragikers überhaupt, daß er es versteht, seine Subjektivität aufzugeben und in fremder Objektivität auszusprechen [136]). Die fremde „Personalität" findet er sich und seiner „Totalempfindung" analog. Dadurch bestätigt sich wiederum — ohne daß damit ein Gegensatz zum Gesagten entstehen müßte — die Feststellung, daß Hölderlin in jeder Zeile seiner Werke sich selbst offenbart. Was im „Empedokles auf dem Aetna" bezeichnend ist für den in diesem Fragment ausgesprochenen Schicksalsbegriff, das ist Hölderlins Schicksalsbegriff. Und inhaltlich rechtfertigt sich durch dieses Drama die Meinung über die Auffassung, die Hölderlin vom Schicksal hat. Es ist für ihn nicht Äußerlichkeit, es ist ihm nicht rein transzendente Macht, der gegenüber es als Haltung des Menschen Glauben, Ablehnung oder Furcht gibt, das Schicksal ist ihm vielmehr auch gerade in diesem Drama ein Theion, eine Verbindung von transzendentem und immanentem Schicksal im Menschen, dem gegenüber der G l a u b e allein die mögliche Haltung ist. Die Frage nach dem Schicksal löst sich mit der nach der Vereinigung des Göttlichen außer dem Menschen mit dem in ihm. „Auch im tragischen dramatischen Gedichte spricht sich also das Göttliche aus, das der Dichter in seiner Welt empfindet und erfährt, auch das tragisch dramatische Gedicht ist ihm ein Bild des Lebendigen, das ihm in seinem Leben gegenwärtig ist und war" (Grund zum Empedokles). Welche Rolle das Göttliche in bezug auf seinen Schicksalsbegriff bei ihm spielt, ist bereits verdeutlicht worden. In einem viel wichtigeren und bedeutenderen Maße ist es bei diesem Werk der Fall. Denn im Schicksal des Empedokles offenbart sich nicht das Schicksal des Menschen schlechthin, sondern das des religiösen Menschen, des Propheten. Damit aber ist es das Schicksal Hölderlins. Denn er mußte aus eben dem Grunde untergehen, der auch des Empedokles Untergang bedingt und gefordert hatte. Dazu ist gleich wichtig, daß es sich eigentlich nicht um einen Untergang handelt, insofern er eben nur in den Augen der Menschen als solcher gewertet wird.

Das Schicksal des Propheten ist für das Drama das Objekt. Und da ist es am meisten Schicksal, da spricht es am deutlichsten sein Geheimnis aus, „wo es die Gestalt der Homogenität gegen seinen Helden am meisten annimmt" (Grund zum Empedokles). Das sagt aber dasselbe: wenn sich transzendentes und immanentes Schicksal im Menschen zu der größtmöglichen Vereinigung gefunden haben, dann ist sein Schicksal besiegelt, dann ist es, hölderlinisch gesprochen, gelöst. Dann gibt es eben kein Problem mehr. Daß der Mensch bei dieser letzten Vereinigung des Göttlichen in sich mit dem Göttlichen im All sich selbst aufgeben muß, daß er an dieser Vereinigung untergeht, ist Opfer, aber nicht Sühne, nicht Strafe.

[136]) Selbst Böhm muß zugeben, daß Hölderlin im „Empedokles" nicht mehr „Ideendichter" bleibt, „sondern (er) entdeckt unmittelbar im Leben" (I, 404).

Wo findet sich dieses göttliche Schicksal, wo findet sich die Vereinigung der beiden Extreme, die sich doch wiederum so nah verwandt sind, die Vereinigung von Natur und Kunst? Sie „sind sich im reinen Leben nur harmonisch entgegengesetzt, die Kunst ist die Blüthe, die Vollendung der Natur, Natur wird erst göttlich durch die Verbindung mit der verschiedenartigen, aber harmonischen Kunst" (Gr. z. Emp.). Wenn beide das sind, was sie ihrer Art nach notwendig sein müssen, dann ergänzen sie sich, „dann ist die Vollendung da, und das Göttliche ist in der Mitte von beiden" (a. a. O.). Und von hier aus gibt sich die tiefste Deutung des Schicksals und dessen, was tragisch ist. Zu dieser Vollendung bedarf es des Menschen, die Natur ist ohne ihn nichts, er erst ist in der Lage, sie zur göttlichen zu machen durch die Kunst. Das bedeutet aber Verkündigung, prophetische Botschaft. In diesem Sinne ist das Schicksal des Empedokles zugleich das Hölderlins. Ein solcher Prophet muß untergehen. Denn in ihm vollendet sich die Vergöttlichung, er wird zum Gott und ist doch Mensch und untersteht so dem äußeren Schicksal, das nur im reinen Leben die Aufhebung der Grenzen zwischen Natur und Kunst, zwischen Gott und Mensch, d. h. aber die Vergottung des Menschen möglich lassen kann. Einmal wird dem Menschengeschlecht diese Vereinigung verkündet — der Verkünder selbst muß sich opfern, das ist seine Liebe zu den Menschen. Im Moment des Opfers erlebt er einmalig die Vollendung. „Diß Gefühl gehört vieleicht zum höchsten, was der Mensch erfahren kann, denn die jezige Harmonie mahnt ihn an das vormalige umgekehrte reine Verhältniß und er fühlt sich und die Natur zweifach, und die Verbindung ist unendlicher" (a. a. O.). Wie aber dies Gefühl das praktische Leben selbst aufheben muß, wie zwischen beiden, Natur und Kunst, in ihrer Vereinigung das Göttliche steht, so muß sich als notwendig herausstellen, daß „in der Mitte liegt der Tod des Einzelnen". Denn die Vereinigung läßt sowohl das Subjekt wie das Objekt sich gleichzeitig aufheben und seiner selbst bewußt werden. Dadurch wird die Vereinigung nur für das reine Leben von Wert, während sie im praktischen einer Täuschung gleichkommt, die das Opfer mit sich hinwegnimmt. Aber die Vereinigung durch den Tod ist eine tiefere, echtere, schönere als im Leben, „indem die Vereinigung nun nicht in einem Einzelnen und deßwegen zu innig ist, indem das Göttliche nicht mehr sinnlich erscheint, indem der glükliche Betrug der Vereinigung in eben dem Grade aufhört, als er zu innig und einzig war . . ." (a. a. O.).

So muß sich auch das Schicksal des Empedokles, der solch „ein Sohn der gewaltigen Entgegensezungen von Natur und Kunst, in denen die Welt vor seinen Augen erschien", ist, in ihm darstellen „als in einer augenblicklichen Vereinigung, die aber sich auflösen muß, um mehr zu werden." Von wem wird der Weg, den er zu gehen hat, gefordert? Warum muß sich das Schicksal des Empedokles so vollziehen? „Das Schicksal seiner Zeit, die gewaltigen Extreme" verlangen sein Opfer, denn die Zeit ist reif für prophetisches Wort, sie hat sich zu weit entfernt von dem Ideal, das Empedokles ihr nun neu zu verkünden hat. Das Gleiche ließe sich über Hölderlin selbst sagen, im selben Sinn,

im selben Zusammenhang. In ihnen beiden hat sich ein Schicksal zu vollenden, das Schicksal ihrer Zeit hat sich in ihnen aufzulösen. Sie selbst gehen darum unter. Das „Übermaß der Innigkeit" löst bei beiden das Individuum auf, „als vorzeitiges Resultat des Schiksaals".

Das Problem des Schicksals seiner Zeit sollte sich in Empedokles lösen: „Je mächtiger das Schiksaal, die Gegensätze von Natur und Kunst waren, um so mehr lag es in ihnen, sich immer mehr zu individualisieren" (a. a. O.). Diese Individuation vollendet sich in Empedokles, indem sich die Gegensätze dadurch ausgleichen. Aber mit dem Grad der Individualisierung wächst die Notwendigkeit seines Untergangs. Denn das Problem vermag sich eben nur im Tode zu lösen[137]).

So ist Empedokles ein Opfer für sein Vaterland — so ist Hölderlin ein Opfer der deutschen Natur, dadurch, daß sich in seiner griechischen Seele die Gegensätze ausgleichen zu der Einheit, die die deutsche Seele verloren hatte, die sie wiederfinden sollte in der Opferung dessen, der am geeignetsten für die prophetische Botschaft und für die Hingabe war. So ist „Empedokles auf dem Aetna", so sind die reifen Gedichte Hölderlins seine Verkündigung in diesem Sinne, sind sie die Deutung des Schicksals schlechthin und des Schicksals der Deutschen im besonderen.

Wie von Empedokles, so gilt es auch von ihm, „der in keinem Falle zur Negation gemacht war": „er mußte, des Unbekannten Meister zu werden, er mußte sich seiner versichern wollen, sein Geist mußte der Dienstbarkeit so sehr entgegenstreben, daß er die überwältigende Natur zu umfassen, durch und durch zu verstehen und ihrer bewußt zu werden suchen mußte, wie er seiner selbst bewußt und gewiß seyn konnte, er mußte nach Identität mit ihr ringen. . . . Und so erschien das Object in ihm in subjectiver Gestalt, wie er die objective Gestalt des Objects angenommen hatte" (a. a. O.). In der Lösung dieses Widerstreites „des bildenden Menschenkarakters und der bewußtloseren Natur" durch die Vereinigung von Subjekt und Objekt ergibt sich das Prophetische und zugleich die Erfüllung seines Auftrags. Da wird das Schicksal zu einem göttlichen, da wird es zum Theion. Und das Theion wird hier zum Mythos[138]): Gott geht in den Menschen ein — das Objektive wird subjektiv — und der Mensch wird vergöttlicht — das Subjektive wird objektiv. So ist für Hölderlin sein Schicksal als Theion zugleich seine Botschaft, die Verkündigung seines Gottes; zugleich Leiden, das Opfer um seines Gottes willen; zugleich Heldentum, Bejahung der Selbstaufgabe um der heroischen Tat für das Menschengeschlecht willen. Aus dieser Berufung und Wandlung zum Pro-

---

[137]) „Tod bedeutete für ihn eine zum mindesten seelische, nicht erst körperliche Auflösung. Demnach verschiebt er die Grenze des Todes noch weit in das Geschehen, das gemeinhin noch Leben heißt" (Böhm, II, 164). Wie diese Feststellung zum Schicksal des Empedokles gehört, so hat sie auch tiefsten Sinn für Hölderlin selbst, insofern, als sich von hier aus die Deutung seines Wahnsinns ergibt.

[138]) „Der Mythos ist aber hier wieder Wirklichkeit, erlebte Wirklichkeit geworden." (Dilthey, a. a. O., S. 417).

pheten heraus ist Hölderlins reife Dichtung zu verstehen. Und wenn gerade der „Grund zum Empedokles" zu dieser Erkenntnis in verschärftem Maße hinführte, so wird dadurch seine Bedeutung für diesen Zusammenhang besonders klar. Dieser Inhalt der Verkündigung beginnt mit dem Fragment „Empedokles auf dem Aetna".

Das Wesen des Empedokles ist nicht bestimmt in seinem Künstler t u m, das würde vielmehr in bezug auf seinen Widersacher, seinen Bruder, eine Rolle spielen, der die Gegensätze auszugleichen sucht ohne Opfernotwendigkeit, mit Hilfe der den Menschen gegebenen Mittel, was aber damit nicht einer Lösung der Probleme, sondern einer Bändigung gleichkommt. So schildert Hölderlin selbst den Gegner des Empedokles. „Seine Tugend ist der Verstand, seine Göttin ist die Notwendigkeit" (a. a. O.).

Das Wesen des Empedokles liegt vielmehr bedingt in seinem Künstler- b e r u f, durch den und in dem es ihm gelingt, „die Natur gerade darin, wo sie der Kunst am unerreichbarsten ist", vor den Augen der Agrigentiner mit der Kunst zu versöhnen. Damit vollendet er sein tragisches Schicksal. Daß die Tragik gerade darin liegt, bestätigt Hölderlin selbst in einem Brief, dessen Empfänger bisher nicht hat ermittelt werden können, ebensowenig, wie man bisher ein genaues Datum festlegen konnte (Ausg. Hellingrath, III, 466). Durch dieses Zitat wird wohl einwandfrei festzustellen sein, daß er unbedingt in die gleiche Zeit zu setzen ist, wie die Arbeit über Empedokles. „So stellen sie (die Griechen) das Göttliche menschlich dar, doch immer mit Vermeidung des eigentlichen Menschenmaaßes, naürlicherweise, weil die Dichtkunst, die in ihrem ganzen Wesen, in ihrem Enthusiasmus, wie in ihrer Bescheidenheit und Nüchternheit ein heiterer Gottesdienst ist, niemals die Menschen zu Göttern oder die Götter zu Menschen machen, niemals unlautere Idololatrie begehen, sondern nur die Götter und die Menschen gegenseitig näherbringen durfte. Das Trauerspiel zeigt dies per contrarium. Der Gott und Mensch scheint Eins, darauf ein Schiksaal, das alle Demuth und allen Stolz des Menschen erregt und am Ende Verehrung den Himmlischen einerseits und andrerseits ein gereinigtes Gemüth als Mencheneigentum zurükläßt." Diese Briefstelle zeigt deutlich, nur von anderer Seite, allgemeiner, was Hölderlin als tragisch empfindet, was er im Schicksal sieht, wie er es auffaßt, wie sich im Schicksal des tragischen Helden Göttliches und Menschliches vereinigen, um ihn dadurch zugrunde zu richten. Das „contrarium" des Trauerspiels ist eben nichts anderes als die Darstellung der Unmöglichkeit dieser Vereinigung und damit Vollendung im äußeren Leben [139]). Die Götter können da ihre Sinnlichkeit nicht verlieren. Die Verbindung, der Ausgleich der Extreme ist nur möglich im „reinen Leben", in der, wenn der Ausdruck möglich ist, religiösen Theorie.

---

[139]) Von Empedokles gilt das, was Gundolf von Hölderlin selbst sagt: „ . . . nicht an seiner Schwäche ist er zugrunde gegangen, sondern gerade an seiner unerbittlich starken, keines Kompromisses fähigen Reinheit" (a. a. O., S. 17).

Dazu ist der Prophet da, Hölderlin und auch Empedokles, daß er wirke: im „Empedokles" läßt Hölderlin es noch den Helden selbst von Pausanias sagen. Aber dennoch gilt es auch von ihm und von seinem Beruf:

„Es würde nacht und kalt
Auf Erden und in Noth verzehrte sich
Die Seele, sendeten zu Zeiten nicht
Die guten Götter solche Jünglinge
Der Menschen welkend Leben zu erfrischen."

Als Opfer muß Empedokles untergehen, als Opfer für sein Vaterland, sein Volk. Schon der Anfang des Fragments, das eine ausgesprochen religiöse Tragödie verheißt, beginnt diesem Thema entsprechend und damit anders als die beiden ersten Versuche an diesem Stoff. Alles, was dort geschieht, ist hier in die Vergangenheit gesetzt. Empedokles ist auf dem Aetna.

„Denn anders ists wie sonst! vorbei, vorbei
Das menschliche Bekümmerniß! Als wüchsen
Mir Schwingen an, so ist mir wohl und leicht
Hier oben."

Auf dem Aetna ist die Vereinigung fast vollzogen, zu der Gott ihn ruft:

„(. . . Allduldende Natur!)
Du hast mich auch.
Du hast mich, und es dämmert zwischen dir
Und mir die alte Liebe wieder auf."

Empedokles weiß, daß er die Vereinigung, zu der er sich berufen fühlt, die sein heiliges Recht ist, also nicht ein Zwang, nicht ein alltägliches Leiden, nicht eine flache Tragik, daß er diese Vereinigung im Tode vollziehen wird: „Hier ist kein Bedenken mehr. Es ruft der Gott" — „Die Stimme, die mich ruft, vernahm ich schon."

Schon lange hat sich dieser Weg in ihm vorbereitet. Er ist sein Schicksal, das er zu vollenden hat [140]). Stets war er unterschieden von den andern Menschen, er hat „die Menschen menschlich nie geliebt", hat ihnen nur

„ . . . . gedient
Wie Wasser nur und Feuer blinder dient."

Nichts aber darf ihn aufhalten, den Weg zu Ende zu gehen. Denn das erst wäre Frevel. Seine Wege sind wirklich nur seine Wege. Sein Schicksal darf nicht gehindert werden, denn

„ . . . es ist von heute nicht,
Da ich geboren wurde, wars beschlossen."

[140]) Böhm spricht von der „Erkenntnis der Schicksalsgemäßheit seiner Lage": „Nicht heißt es mehr, wie in der Hymne (An das Schicksal) und wie im ‚Hyperion', ‚wer dem Schicksal huldigt, ist weise', sondern Empedokles faßt seine Entschlüsse aus individueller Notwendigkeit, um zu finden, daß sie richtig, daß sie schicksalsgemäß sind, daß durch sie das Weltgesetz offenbart wird" (I, 412 f.).

Ein Zurück gibt es mit keiner Frage mehr, die ernsten Götterstimmen reden schon vernehmlicher. Sie weisen ihm seinen Weg:

„Wir gehen unsern Pfad,
Ein jeder wie der Gott es ihm beschieden."

Der Gott aber ist das Theion, das Empedokles ebenso kennen muß wie Hölderlin, denn er ist sein Geschöpf.

Und mit dieser Vollendung kommt auch ein andrer Gedanke wieder, der schon früher als typisch für Hölderlin angedeutet wurde: die Sehnsucht, loszusein von den Bindungen der Materie, das Leben, das vom göttlichen Schicksal verheißen ist, auch wirklich zu leben.

„Die Schwere fällt, und fällt und helle blüht
Das Leben das ätherische darüber."

Dieser Zustand ist aber nur möglich im Tod. Er schließt — als diesseitige Sehnsucht — eine Versuchung in sich, die im Drama durch Manes verkörpert wird. Der Greis stellt den Empedokles in die Versuchung hinein, den Tod als die Erfüllung dieser Sehnsucht anzusehen anstatt als Opfer. Empedokles könnte nicht der mythische Messias sein, den Manes in ihm sucht, wenn er diesen Opfergedanken vergäße. Wenn er vergäße, daß es seine Aufgabe ist, die „wilde Zwietracht" zu stillen in seinem Opfertod. Aber er erliegt der Versuchung nicht. Er ist der, den Manes sucht, er ist zu dieser Messiasgestalt emporgewachsen, so daß er jetzt seinen Lehrer lehrt, daß er ihm die Augen öffnet für seinen Weg und für das Verständnis seiner Aufgabe. Manes wird mit dem Testament des Empedokles nach Agrigent gehen, zu verkündigen, was er geschaut und gehört hat. Empedokles ist der, den er gesucht hat, von dem er sagt:

„Der Eine doch, der neue Retter faßt
Des Himmels Stralen ruhig auf, und liebend
Nimmt er, was sterblich ist, an seinen Busen,
Und milde wird in ihm der Streit der Welt.
Die Menschen und die Götter söhnt er aus
Und näher wieder leben sie, wie vormals.
Und daß, wenn er erschienen ist, der Sohn
Nicht größer, denn die Eltern sei, und nicht
Der heilge Lebensgeist gefesselt bleibe
Vergessen über ihm, dem Einzigen,
So lenkt er aus, der Abgott seiner Zeit,
Zerbricht er, er selbst, damit durch seine Hand
Dem Reinen das Nothwendige geschehe,
Sein eigen Glük, das ihm zu glüklich ist,
Und giebt, was er besaß, dem Element,
Das ihn verherrlichte, geläutert wieder."

Groß ist die Antwort des Empedokles, getragen und gesprochen von dem Bewußtsein, daß der Weg, den er geht, der rechte ist, der, welcher ihm vom Gott vorgeschrieben wurde in seinem eigenen göttlichen Schicksal. Er weiß, daß er

ein Opfer ist, daß er den scheidenden Gott seines Volkes zu sühnen hat. Er weiß, daß sich in seinem Sterben das Leben seines Volkes zum letztenmal zeigen wird, daß sein Tod der „Schwanensang" des sterbenden Volkes ist. Darum gehört er den Sterblichen nicht mehr [141]. Im „Schweigen des schlummerlosen Gotts" wartet er auf die Erfüllung, die seiner und seines Schicksals harrt. Er ist nicht mehr der Mensch Empedokles. Er ist dem Gott, der ihn ruft, verwandt: „Ich bin nicht, der ich bin". Nur Gott selbst darf von sich sagen: „Ich bin, der ich bin", wie der Jehovah des alten Testaments: „Ich werde sein, der ich sein werde". Damit zeigt sich aber, daß Empedokles sich nicht selbst für Gott hält. Und zum Zeichen dieser Verwandtschaft wird Empedokles dem Gott „hinab in heilge Flammen folgen".

Der Held hat seine Bahn vollendet, der Prophet hat seinen Auftrag ausgeführt. Sein Theion bringt ihn dahin zurück, von wo er ausging.

In engen Zusammenhang mit dem „Grund zum Empedokles" gehören in ihrer Bedeutung die „Anmerkungen zum Ödipus", die „Anmerkungen zur Antigonä" und das Fragment „Über den Unterschied der Dichtungsarten", wie es in der hellingrathschen Ausgabe genannt ist. Die Übersetzungen selbst können natürlich nicht hierher bezogen werden, da es eine Sonderuntersuchung abgeben würde — neben den vorhandenen philologischen Arbeiten — den Unterschied zu untersuchen, der sich in geistiger Beziehung findet zwischen den griechischen Originalen und der hölderlinschen Übersetzung einerseits und der hölderlinschen und den andern deutschen Übersetzungen anderseits.

Da gibt es von Hölderlin auch noch einen längeren Aufsatz „Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes", doch soll er hier nicht in den Bereich der Betrachtung gezogen werden, da er nichts Wesentliches zu diesem Thema zu sagen hat. Anders ist es allerdings mit dem Fragment über die Religion. Doch gehört das an andere Stelle. Im ganzen muß beachtet werden, daß der Schwerpunkt von Hölderlins Spätzeit, d. h. Reife, durchaus in dem Gedicht ruht, das schließlich auch das Zentrum der Betrachtung dieses letzten Kapitels bilden soll und muß.

Das tragische Gedicht ist für Hölderlin „die Metapher einer intellectuellen Anschauung" (Über den Unterschied der Dichtungsarten). Diese Anschauung ist aber die bereits angedeutete „Einigkeit mit allem was lebt". Sie ist der Versuch, die Vereinigung von Subjekt und Objekt zu vollziehen, d. h. das Schicksal des Menschen in idealem Sinne zu lösen. Das zielt wieder auf die Erklärung des Tragischen aus dem Schicksal hin. Deutlicher wird dieser Gedanke ausgesprochen in den Anmerkungen zu den beiden antiken Tragödien. Diese Anmerkungen sind insofern wichtig, als sie die Aufklärung über den Unterschied des hölderlinschen Schicksalsbegriffs von dem der Antike geben.

Hölderlin sieht in der Entwicklung des Menschen im griechischen und im tragischen Drama überhaupt, so weit sie sich ohne Bruch vollendet, eine Entwicklung nach einer festen Regel, nach der Charakterveranlagung nämlich, die

[141]) „So ist dieser Mittler ein menschlich gesehener Gott, und ein Mensch, der über sich hinausweist; ein einmaliger Übermensch" (Böhm, I, 425).

das immanente Schicksal darstellt. Der tragische Bruch aber wird erst geschaffen — im „Ödipus“ — durch die Dazwischenkunft des Tiresias: „Er tritt ein in den Gang des Schiksaals, als Aufseher über die Naturmacht, die tragisch den Menschen seiner Lebenssphäre, dem Mittelpunkt seines innern Lebens in eine andere Welt entrükt, und in die exzentrische Sphäre der Todten reißt“ (Anm. zum Ödipus, 1.). Wieder also spielt die Vereinigung zweier Welten eine Rolle bei der Definition des Tragischen. Deutlicher wird sie in den Anmerkungen zur Antigone. „Die tragische Darstellung beruhet . . . . darauf, daß der unmittelbare Gott ganz Eines mit den Menschen (denn der Gott eines Apostels ist mittelbarer, ist höchster Verstand im höchsten Geiste), daß die unendliche Begeisterung unendlich, d. h. in Gegensätzen, im Bewußtseyn, welches das Bewußtseyn aufhebt, heilig sich scheidend, sich faßt, und der Gott, in der Gestalt des Todes, gegenwärtig ist.“ Diese Gegensätze sind in den Chören gegeben: sie sind einmal Auflehnung gegen Gott, dann, als „fromme Furcht vor dem Schiksaal“, ein „Ehren Gottes“. Und sie ergeben sich daraus, daß „auch in tragisch-unendlicher Gestalt der Gott dem Körper sich nicht absolut unmittelbar mittheilen kann, sondern verständlich gefaßt oder lebendig zugeeignet werden muß.“ Das ist aber die Erkenntnis, die im „Empedokles“ Form und Ausdruck fand, daß eine sinnliche Offenbarung des Göttlichen nicht möglich ist ohne Aufopferung des Menschen.

Aus diesen Gegensätzen ergibt sich eine „Vernunftform“ — d. i. mit andern Worten die intellektuelle Anschauung — „die sich in der furchtbaren Muse einer tragischen Zeit bildet, und . . . nachher, in humaner Zeit, als feste aus göttlichem Schiksaal geborne Meinung gilt.“ Diese Vernunftform bildet und begründet das tragische Schicksal, wie etwa im Ödipus. Da ist es der seelische Zwang, unter dem Ödipus „den Orakelspruch zu unendlich deutet, zum nefas versucht wird.“ Wenn Hölderlin auch manches große Verdienst um die Entdeckung der griechischen Seele gebührt — hier geht er wohl doch insofern zu weit, als er seine Eigenheit den Griechen unterschiebt, die im Grunde genommen hier nicht griechisch, sondern beinahe faustisch genannt werden könnte[142]). Zum nefas wird für Hölderlin die Ausdeutung, die Ödipus dem Orakel gibt, um sich, zunächst nichtsahnend, zu vernichten. Damit ist die Hybris nicht Tat, sondern Gesinnung, sie ist also im echt hölderlinschen Sinne schicksalsmäßig, wie auch im „Empedokles“. Das ist die Auflehnung gegen den Gott in sich. Das ist die von Anfang schicksalsmäßig bestimmte Vernunftform.

Es spricht sich also damit ein Immanentes in „Ödipus“ aus, das Hölderlin mit seinen eigenen Augen sieht, während wohl doch der Wille der transzendenten Götter auf diese Deutung zielt, die also dadurch zur objektiven wird, statt zur subjektiven, wie Hölderlin sie sehen will. Er konnte sie nicht anders sehen. Denn nur so entspricht die Tragik im griechischen Drama seiner Ansicht. Und daß er die Rolle des Schicksals in der antiken Tragödie in seinem Sinne mißverstanden hat, ist ja gerade wiederum kennzeichnend für seinen eigenen

---

[142]) Auch Böhm kommt zu dem Ergebnis, daß die Auslegung des Tragischen (in der Antigone) „durchaus Hölderlinisch“ ist (II, 576).

Schicksalsbegriff. In dieser Hinsicht ist eben auch der „Empedokles“ kein griechisches, sondern ein deutsches, zum mindesten ein hölderlinsches Drama.

Er muß zu dieser Überdeutung des antiken Schicksalsbegriffs gelangen in der Erkenntnis, daß alle Kunst vaterländisch sein, d. h. auf volkstümlichen Bindungen beruhen muß, wie er Prophet der Deutschen war und nicht der Griechen. Und da des Deutschen Schwäche in seinem Urteil das „Schiksaalslose“ ist, darum muß er das Schicksal der antiken Tragödie verkünden. Er hat die Distanz von der Antike, so daß man nicht von einer „abendländischen Wendung“ sprechen kann, aber dennoch ist eine „Betonung der Unentbehrlichkeit der Griechen notwendig“ [143]). Ödipus und Antigone sind, was den Schicksalsbegriff angeht, hier mit den Augen des Dichters der Empedokles-Gestalt gesehen.

2) Briefe — Philosophische Fragmente

Wenn schon die Werke des Dichters auf seinen Beruf hinweisen, so tun das in stärkerem, weil unmittelbarerem Maße und wörtlicher seine brieflichen Äußerungen. Sie sind allerdings in der letzten Zeit recht spärlich. Und es ist nicht anders zu erwarten, da seit der beginnenden Hingabe an den prophetischen Beruf alles Nebensächliche zurückgedrängt wird gegenüber dem Gebiet der wesentlichen Ausdrucksmöglichkeiten: dem Gedicht.

Man mag den Worten Hölderlins die aus seinen Werken gewonnene, eigentümliche Deutung unterschieben: dann bedeuten sie Wichtiges für seine Stellung. „Nur Glauben und Liebe und Hoffnung soll nie aus meinem Herzen weichen, dann gehe ich, wohin es soll, und ich werde gewiß am Ende sagen: ich habe gelebt!“ Das ist die Überzeugung des Propheten, der tatsächlich den Weg geht, den er gehen soll, der ihm wie derjenige des Empedokles von Anfang vorgeschrieben war durch sein Theion. Er ist darum sicher, daß er seine „Bestimmung menschenmöglich erfüllen“ werde. Das klingt ohne den Inhalt dieser Bestimmung schal und leer. Aber sie hat ein hohes Ziel. Und so läßt sich diese Form des Ausspruchs der Hoffnung nur als die Hölderlin kennzeichnende Bescheidenheit erklären. Dem Bruder offenbart er das Ziel seines Wirkens (Weihnachten 1800): „Aber daß der Egoismus in allen seinen Gestalten sich beugen wird unter die heilige Herrschaft der Liebe und Güte, daß Gemeingeist über alles in allem gehen, und daß das deutsche Herz in solchem Klima, . . . aufgehen, und geräuschlos wie die wachsende Natur, seine geheimen weitreichenden Kräfte entfalten wird, diß mein' ich, diß seh' und glaub' ich und diß ist's, was vorzüglich mit Heiterkeit mich in die zweite Hälfte meines Lebens hinaussehen läßt.“ Jetzt hat er auch erkannt, daß er zur Verkündigung und zur Offenbarung „sicherer, furchtloser Güte und Gesinnungen, die ebenso heiter als heilig und ebenso erhaben als einfach sind“, nicht sich selbst aufgeben und in Demut beugen darf. Er hat erkannt — und das befähigt ihn zur Gestaltung dessen, was sich ihm gegeben hat als Auftrag — „nur in ganzer Kraft ist ganze

[143]) Vgl. Böhm, II, 78 ff.

Liebe". Er weiß, daß er ein Theion hat, das zugleich — als Transzendentes — Gehorsam und — als Immanentes — Selbstbehauptung verlangt. Das gibt ihm Sicherheit, nimmt ihm die Gefahr des Schwankens, der er so lange ausgesetzt war: „Je sicherer der Mensch in sich und je gesammelter in seinem besten Leben er ist, und je leichter er sich aus untergeordneten Stimmungen in die Eigentliche wieder zurückschwingt, um so heller und umfassender muß auch sein Auge seyn, und Herz haben wird er für alles, was ihm leicht und schwer und groß und lieb ist in der Welt" (An Landauer, Frühj. 1801). Er erkennt jetzt rückschauend den Weg, den er im Leiden um die Wahrheit der Bestimmung seines Lebens gegangen ist, der ihn erst zum Ziele geführt hat, als er die Vollendung seines Theions in der Liebe zum Allgemeinen und Hingabe an das Ganze geschaut hat. Nun weiß er, daß im Allgemeinen „ein vorzüglich Einiges und Einigendes, das, an sich, kein Ich ist" (an den Bruder, 1801), waltet, dem er sich ganz hingibt in Dienst und Opferbereitschaft. „A Deo principium. Wer diß versteht und hält, ja bei dem Leben des Lebens! der ist frei und kräftig und freudig und alles Umgekehrte ist Chimäre und zergehet in so ferne in Nichts" (a. d. Bruder, 1801). Das Theion, das ihn zu dieser Erkenntnis geleitet hat, ist ihm noch immer ein „treuer gewisser Geist", es ist ihm der Gott, der ihn ruft, dem er schon diente in unbewußtem Gottesdienst, da ihn der „Geist der Jugend und der Weisheit" erfüllte, der jetzt ewig bei ihm ist. Der ewige prophetische Jüngling hat seine Bahn angetreten, er hat seine Vorbereitungszeit, seine Läuterung, seine Erkenntnis hinter sich: jetzt gehört alles dem heiligen Beruf: „Sonst haben wir keinen (Gedanken) für uns selbst; sondern er gehöret dem heiligen Bilde, das wir bilden" (an Böhlendorf, 2. 12. 1802).

Nicht allgemeine prophetische Bahn aber ist es, auf die er beginnend den Fuß setzt. Ein eigener Auftrag wartet seiner Erfüllung. Ihm ward das Wort gegeben. Er wird es gebrauchen, er wird predigen, verkündigen, durch das Wort, das ihm heilig ist und nüchtern. Er kennt die Verantwortung, die ihm damit auferliegt. Er darf nicht fehlen gegen das Wort, aber er darf auch nicht fliehen vor dem Wort. Er wird der verantwortungsbewußte Hüter des göttlichen Wortes, das sein Theion ihm in den Mund legte:

„Ja! Wer das Wort mißbraucht, wer Wort verfälschet oder nicht hält, der fehlet wohl sehr, aber gewiß der auch, der es zu wenig braucht" (a. d. Bruder, 1801).

Wie sehr es richtig ist, Hölderlins Dichterberuf als prophetischen zu deuten, bestätigt Hölderlin selbst am tiefsten und schönsten, soweit es theoretisch möglich ist, in dem leider nur fragmentarisch überlieferten Aufsatz „Über die Religion". Das Wichtigste daran ist ohne Frage die Erkenntnis, daß „alle Religion ihrem Wesen nach poetisch" ist. Es bestehen geheime Zusammenhänge zwischen dem Menschen und der andern, der jenseitigen Welt, Zusammenhänge, die man „Geschik" nennt. Dieses Geschick ist nicht ein willkürliches. Vielmehr ist der Mensch ihm zu Dank verpflichtet. Damit gibt sich wieder ein Gedanke kund, der ausgesprochen hölderlinisch ist. Denn der Dank spielt in

Hölderlins Schicksalsbegriff eine wesentliche Rolle, auf deren Bedeutung schon hingewiesen wurde. Das Geschick stellt den Menschen stets in eine Sphäre, die ihm „ein höheres Leben", „eine unendlichere Befriedigung" verschafft, wenn er das rechte Verhältnis zu der Macht findet, die sein Schicksal leitet. Es kommt also darauf an, daß die schicksalgebende Macht, d. h. Gott bejaht wird. Aber es ist nicht möglich, ihn gedanklich zu bejahen, denn mit dem Gedanken läßt er sich nicht fassen. Der Gedanke ist zu sehr diesseitsbestimmt. Gott „kann nicht blos gedacht" werden. Und ebensowenig ist das möglich für den höheren Zusammenhang, in dem der Mensch durch Gott steht. Es ist nötig, daß man ihn im Geiste betrachte. „Der Beweis liegt in wenigen Worten. Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott ist in der Welt, aber wohl in einer lebendigeren, über die Nothdurft erhabnen Beziehung, in der er stehet mit dem, was ihn umgiebt" (Über die Religion). Die Erkenntnis dieser erhabenen Beziehung ist aber weder eine intellektuelle, noch moralische, noch rechtliche, noch eine physische, mechanische, historische; sie ist eine mythische[144]). Und das bestimmt die gesamte Verkündigung Hölderlins. Sie ist der Gesang eines Mythos, zugleich religiöse wie dichterische Verkündigung.

Leider bricht dieser Aufsatz gerade an der Stelle ab, an der einiges über diese Verkündigung zu erwarten wäre.

In dieser Verkündigung ist Hölderlin — im Fragment „Das untergehende Vaterland . . ." — des Kommens einer neuen Welt sicher, in deren Offenbarung er seinen Beruf erfüllt. Er weiß, „daß in eben dem Momente und Grade, worinn sich das Bestehende auflöst, auch das Neueintretende, Jugendliche, Mögliche sich fühlt" („Das untergehende Vaterland . . . ."). Wie im „Empedokles" muß dieses Neue als Verkündigung untergehen. Aber diese „Auflösung des Idealindividuellen" ist nicht anzusehen „als Schwächung und Tod, sondern als Aufleben, als Wachstum, die Auflösung des Unendlichneuen nicht als vernichtende Gewalt, sondern als Liebe, und beedes zusammen als ein (transzendentaler) schöpferischer Act . . . ., dessen Wesen es ist, Idealindividuelles und Realunendliches zu vereinen, das Product also, das mit Idealindividuellem vereinigte Realunendliche ist, wo dann das Unendlichreale die Gestalt des Individualidealen und dieses das Leben des Unendlichrealen annimmt, und beede sich in einem mythischen Zustande vereinigen" (ebenda). Damit spricht Hölderlin gewissermaßen für sich selbst aus, was er über Empedokles bereits gefaßt und gesagt hatte. Das prophetische Individuum opfert sich. Es geht über diesem Opfer zugrunde, denn die Vereinigung von Unendlichem und Individuellem ist im realen Leben nicht möglich. Aber es leidet nicht darunter, denn sein Tod, in dem die Vereinigung sich zu vollziehen vermag, ist sein Schicksal. Es wird mit dem Unendlichen auf mythische Weise vereinigt. Der Prophet geht für seinen Gott zugrunde, wie Empedokles den

[144]) „Was die Einzelseele transzendental erlebt, ist der Einkehr transzendenter Götter gleich" (Böhm, II, 334).

fliehenden Gott seines Volkes sühnt. Und er ist ihm dankbar dafür. Denn dadurch wird das, was von seinem Theion das Transzendente ist, wieder zu seinem transzendenten Wesen gebildet. Dadurch wird der Auftrag des Theions ausgeführt, ein Neues wird in der Zeit geschaffen, die verarmt ist in ihren Beziehungen zu ihren Göttern.

Auch hier muß Hölderlin die Erkenntnis aussprechen, daß die Vereinigung von „Transcendenten mit Isoliertem" eine tragische ist, eben weil sie sich nur im Tode zu vollenden vermag.

So gibt hier Hölderlin selbst seinen „Schwanensang", bewußt und in Klarheit über seinen Weg. So erkennt er das, was ihm bevorsteht, ebenso, wie er es den Empedokles hat erkennen lassen. Und Leiden ist ihm ebenso fremd wie jenem. Dank erfüllt ihn, Dank dafür, daß sein Gott ihn dieses Auftrags gewürdigt hat. Mit solcher Botschaft ist ein trauriges Herz nicht möglich. Und so kennt er das Leid nicht mehr: „Denn der hat viel gewonnen, der das Leben verstehen kann ohne zu trauern".

Das Theion hat ihn in seinen Bann geschlagen. Er ist ihm verpflichtet, wie es Stefan Georges Strophe meint:

„Wer je die Flamme umschritt,
Bleibe der Flamme Trabant!
Wie er auch wandert und kreist:
Wo noch ihr Schein ihn erreicht,
Irrt er zu weit nie vom Ziel.
Nur wenn sein Blick sich verlor,
Eigener Schimmer ihn trügt:
Fehlt ihm der Mitte Gesetz,
Treibt er zerstiebend ins All."

Das ist die letzte Stufe, auf die der hölderlinsche Schicksalsbegriff geführt werden kann.

Nur eine Frage bleibt noch:

Welche Botschaft hat der späte Hölderlin, der Dichter, den sein Theion zum Propheten gemacht hat, zu verkündigen mit seinem dichterischen Wort?

3) Späte Lyrik

„Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,
Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigner Hand
Zu fassen und dem Volk ins Lied
Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen.
Denn sind nur reinen Herzens,
Wie Kinder wir, sind schuldlos unsere Hände,
Des Vaters Stral, der reine versengt es nicht

Und tieferschüttert, eines Gottes Leiden
Mitleidend, bleibt das ewige Herz doch fest."
(Wie wenn am Feiertage . . .)

Nicht ohne Sinn und Absicht wurde der letzte Abschnitt, in dem Hölderlins Leben und Werk gipfeln, „Gestaltung" genannt. Alles, was Ahnung und Erkenntnis von Aufgabe und Beruf war, hat sich hier verdichtet zu besonderem Auftrag, zu prophetischer Botschaft [145]). Es ist längst anerkannt, daß der Kern der hölderlinschen Kunst in der späten Lyrik, in der elegischen und hymnischen Dichtung zu suchen ist. Und das ist wesentlich für die bereits gewonnenen Erkenntnisse: nach dem, was über den hölderlinschen Schicksalsbegriff und seine Entwicklung festzustellen war, ist es gar nicht anders möglich, als daß er in seiner reifen Zeit durch das Gedicht, d. h. durch das persönlichste Wort des Dichters reden und verkündigen muß.

Hier kann es kaum mehr Aufgabe sein, zu forschen und zu analysieren: hier ist es notwendig, zu hören und zu deuten, zu exegesieren [146]). Und darum fällt die Betrachtung dieses letzten Abschnittes schon nur noch zum Teil in den Bereich dieser Untersuchung. Alle vorbereitenden Klärungen sind gegeben. Hier ist lediglich zu fragen, wie sich die bisherigen Ergebnisse im letzten Teil, in der Gestaltung bestätigt finden [147]). Rückschauend sind noch einmal die Linien zu ziehen, die zu dem endlichen Ergebnis geführt haben. Dadurch ist der Beweis für die hier gewonnene Meinung vom hölderlinschen Schicksalsbegriff zu geben. Wenn sich hier, in dem, was Gestaltung zu nennen ist, alles das bestätigt findet, was bisher als wesentlich und charakteristisch bezeichnet wurde, dann ist die Auffassung vom Schicksalsbegriff Hölderlins die rechte.

Nur in diesem Zusammenhang kann Hölderlins lyrisches Werk hier gewürdigt werden. Denn es müßte Thema einer neuen Untersuchung sein, auf Grund dieser Voraussetzungen die Interpretation selbst zu bieten. Hier ist nur Vorbereitung möglich, die, wenn sie Interpretation selbst sein wollte, notwendigerweise unvollständig bleiben und sich damit selbst verneinen müßte.

Wie vollendet sich in der höchsten Form der Kunst Hölderlins sein persönliches Schicksal, sein Theion?

Welche Deutung verlangen Dichterberuf und Werk Hölderlins als prophetischer Auftrag und prophetische Verkündigung?

145) Auch für Böhm ist das Spätwerk nicht mehr Äußerung priesterlichen Berufs, sondern Offenbarung des auserwählten Sehers (vgl. II, 356). Wenn für ihn „die Spätdichtung nicht beglückender Abschluß, sondern Steigerung tragischer Art" (II, 763) ist, so erkennt er damit im Sinne dieser Untersuchung das Schicksal des Propheten. Und ebenso richtig ist es, wenn er feststellt, daß diese Tragik bei Hölderlin zur Hymnik wird.

146) Darum muß Hölderlin hier auch selbst verkünden. So erklären sich die zahlreichen, in den Text verarbeiteten Zitate.

147) Denn auch der Ideengehalt ändert sich nicht mehr, wie auch Böhm erkennen muß, sondern nur noch die „seherische Gestaltung".

Welche Wege hat eine Interpretation Hölderlins zu gehen?

Wenn der Abschnitt über die späte Lyrik Hölderlins diese Fragen zu beantworten imstande ist — dann ist der Kreis geschlossen, dann fallen die Grenzen der Erkenntnis des hölderlinschen Schicksalsbegriffs mit ihrem Horizont, mit den gegebenen Erkenntnismöglichkeiten zusammen.

In der Lyrik der Jahre 1800 bis 1806 ist Hölderlins Stellung zu seinem Schicksal eine ausgesprochen religiöse. Er kennt die Götter, die ihm Auftrag gegeben haben, denen er als Priester, als Prophet verpflichtet ist. Das einzige, was seine Existenz von der ihren unterscheidet, ist ihre Schicksalslosigkeit. Das einzige, worum er sie bittet, die „gütigen, immergleichen Götter", ist die Versöhnung, der Zustand der Ausgeglichenheit zwischen ihrer Freiheit vom Schicksal und seiner Gebundenheit. Er bittet die Himmlischen,

„Daß er, kräftig genährt, danken für Alles lern',
Und verstehe die Freiheit,
Aufzubrechen, wohin er will." (Lebenslauf)

Seine Haltung muß eine religiöse sein, weil er weiß: „ . . . es waltet ein Gott in uns", weil er sein Theion kennt. Dieses Theion ist die Auflösung aller „eigenmächt'gen Wünsche", ist die Anerkennung des Göttlichen im Menschen, damit aber das Stillesein vor dem Schicksal, Glauben an das Schicksal (Rückkehr in die Heimath). Das Theion ergibt mit dem neuen Glauben neuen Beruf, neues Wissen:

„Einheimisch aber ist der Gott dann
Angesichts da, und die Erd' ist anders."

Zweifel ist nicht mehr möglich. Er würde bestraft werden, wie der Perserkönig, der den Gott nicht kannte, den

„Gott, der spottend sein eitel Geschmeid ihm
Endlich zerschlug und den Schwachen erreicht' in der drohenden Rüstung."
(Der Archipelagus)

Zweifel ist nicht mehr möglich, denn das Schicksal ist ein Eigenes, in ihm ist das Göttliche in den Menschen eingegangen und gibt ihm und seiner Seele das göttliche Maß, das nie vergehen kann. Es ist innere Verpflichtung, die, einmal anerkannt, nicht mehr zu fliehen ist:

„Fest bleibt Eins; es sei um Mittag, oder es gehe
Bis in die Mitternacht, immer bestehet ein Maas,
Allen gemein, doch jeglichen auch ist eignes beschieden,
Dahin gehet und kommet jeder, wohin er es kann."
(Brod und Wein)

Das Schicksal ist nicht Auslöschen des Menschen um des Göttlichen willen, sondern es ist seine eigene Vergöttlichung. Daß dabei dem Menschen oft ein „Unheiliges heilig" wird, „möglichst dulden die Götter dies". Denn im Men-

schen steht ja das Göttliche unter dem Schicksal des Irdischen. Damit der Mensch diesem Schicksal nicht zu sehr unterliege,

„ . . . schonen die Himmlischen uns.
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen,
Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch."
(Brod und Wein)

Die Vergottung des Menschen, die Verleibung Gottes vermögen nicht ein dauernder Zustand zu sein, sie sind nur ein einmaliger, in den einzelnen Prophetengestalten wiederholter Akt. Darum muß der Prophet leiden — im schicksalsmäßigen Sinn, der noch ausführlicher zu deuten sein wird. Diese einmalige Verkündigung Gottes verlangt besondere Voraussetzungen: der Dichter, sein Verkündiger, ist nicht an einzelnes gebunden. Er steht im Dienste der Menschheit, er zieht, „wie des Weingotts heilige Priester . . . von Lande zu Land . . . in heiliger Nacht" (Brod und Wein).

Nicht der geschäftige Tag ist für ihn gemacht, ihm blüht das Leben, wenn „rings um ruhet die Stadt", wenn „die Schwärmerische, die Nacht kommt". Geheimnisvoll ist sein Weg, den Augen der andern unverständlich, denn er ist „selbstvergessen, allzubereit den Wunsch der Götter zu erfüllen". Er steht so im Dienste dieses Wunsches der Götter, daß es wider Willen ihn fortreißt, daß sein Weg gleich dem eines Stromes wird, der seine Bahn auch im Auftrage eines Gottes, d. h. eines Schicksals vollbringt. In ihm vollzieht sich wie im Wasser des Stroms die Vereinigung von Göttlichem in und außer ihm (Stimme des Volks; Der gefesselte Strom; Ganymed). Zur Verwirklichung seines Theions, seines Schicksals schicken ihn „lächelnd hinaus die Götter", zu vollbringen das, was sie „zu Sorg' und Dienst den Dichtenden anvertraut" haben. So eng verschmelzen Schicksal und Dichterberuf ineinander, daß z. B. das Gedicht „Dichterberuf" keines von beiden getrennt vom andern kennt:

„Der Höchste, der ists, dem wir geeignet sind,
Daß näher, immerneu besungen
Ihn die befreundete Brust vernehme."

Im Schicksal bewahrt sich nicht nur er selbst, sondern auch der Gott, der es ihm gegeben. Der Dichter ist der Hüter Gottes, damit sein Verkündiger, sein Prophet (Am Quell der Donau):

„Und nicht umsonst ward uns
In die Seele die Treue gegeben.
Nicht uns, auch Eures bewahrt sie . . .
— — — — — — — — —
. . wenn ihr aber einen zu sehr liebt
Er ruht nicht, bis er euer einer geworden."

Dann aber muß er bitten:

„ . . . o Göttlicher! sei gegenwärtig,
Und schöner, wie sonst, o sei
Versöhnender nun versöhnt, daß wir des Abends

Mit den Freunden dich nennen, und singen
Von den Höhen . . ." (Versöhnender, der du nimmer
geglaubt)

So sehr vollendet sich in dem Beauftragten das Schicksal als das Göttliche, daß er sich selbst vergißt, daß er im göttlichen Beruf aufgeht: er verkündigt nicht das, was er weiß als Mensch, sondern das, was ihm gegeben wird. Keines eigenen Wunsches ist er mehr fähig:

„Doch unverständig ist
Das Wünschen vor dem Schicksal.
Die Blindesten aber
Sind Göttersöhne." (Der Rhein)

Wie bei den Griechen, so ist dann in ihm „ausgeglichen . . . eine Weile das Schiksaal", eine Weile, bis es ihm wieder bewußt wird, daß er Mensch ist, daß er auf Erden lebt, daß er erst im Tode das Höchste erlebt, die Vereinigung mit Gott in der Unendlichkeit. Denn die Götter sind unendlich, „voll Lebens allzeit". „Nur hat ein jeder sein Maas". Jeder hat sein eigenes Schicksal, das ihm erst im Tode nicht mehr zugehört (Der Rhein). Erst im Tode, erst bei der Freiheit von der Erde löst das Schicksal sich auf, wird der Mensch von ihm frei, der nun zu den „schiksaallosen" Göttern eingeht. Diese Gebundenheit an das irdische Schicksal ist die Betrübnis des göttlichen, des prophetischen Menschen. Wie sehr Hölderlin den Dichter als solchen sieht, zeigt sich deutlich im Gedicht „Der Einzige". Wie Gott seinen Sohn als seinen Verkündiger auf die Erde sandte und ihn damit dem Schicksal unterstellte, so auch die Dichter. Sie teilen das gleiche Los:

„Dieweil sein Äußerstes tat
Der Vater und sein Bestes unter
Den Menschen wirkete wirklich,
Und sehr betrübt war auch
Der Sohn so lange, bis er
Gen Himmel fuhr in den Lüften,
Dem gleich ist gefangen die Seele der Helden.
Die Dichter müssen auch
Die geistigen weltlich seyn." (Der Einzige)

Doch nach der Erfüllung der Aufgabe ist der Prophet hinweggegangen:

„Und jedes, in seiner Art,
Blüht. Der ist aber ferne; nicht mehr dabei.
Irr gieng er nun; denn allzugut sind
Genien; himmlisch Gespräch ist sein nun." (Ganymed)

Er ist hinweggegangen zu denen, die der „Heroen und Menschen" bedürfen. In solchem Dienst für die Götter muß darum ein Mensch auch untergehen, sich selbst vergessen. Denn wen die Götter genommen haben, den haben sie ganz genommen. Es ist notwendig,

„ . . . daß sein eigenes Haus
Zerbreche der und das Liebste
Wie den Feind schelt' und sich Vater und Kind
Begrabe unter den Trümmern".

So stark ist der Götter Auftrag.

„Denn weil
Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,
Muß wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Nahmen
Theilnehmend fühlen ein Andrer,
Den brauchen sie." (Der Rhein)

Der Beauftragte, der Prophet muß untergehen:

„Wohl triffts den Priester erst, doch liebend folgt
Der Tempel und das Bild ihm auch und seine Sitte
Zum dunklen Land und keines mag noch scheinen."
(Germanien)

Ihn trifft ein Verhängnis, denn schnell vergänglich ist in irdischer Gestalt das Himmlische,

„und blindbetastend übt den Wahn
Am Göttlichen und trifft daran ein Schiksaal"

(Versöhnender, der du . . .), und „des Opfers festlicher Flamme wirft jeder sein Eigenes zu" (Stutgard). Auch die Christusgestalt (Patmos) steht unter dieser Notwendigkeit der Selbstaufgabe. „Göttlichleidend" wird Christus von Gott gesandt, das Lebende, das Gott „da und dort unendlich hin zerstreut" hat, zu sammeln, ihm zu verkünden von dem, der ihn schickt. Die Verkündigung der Botschaft ist Dienst. Zu solchem Dienst ist Hölderlin selbst berufen. Um dieses Dienstes willen muß er untergehen wie alle Diener vor ihm,

„Denn nicht der Sohn allein,
Es stehen unter einem Schiksaal
Die Dienenden auch . . ."

(Aus einem Entwurf einer Hymne an die Madonna)

Das Schicksal ist also nicht ein einmaliges, es ist das Schicksal eines Lebens, das Schicksal dessen, der berufen ist, Dichter zu sein. Das Schicksal ist nicht äußeres Ereignis, es ist Theion als Lebensschicksal. Die Dichter, im Dienste Gottes, wohnend um seinen Thron, die Dichter

. . . „deken den Abgrund
Ihm zu, die gelbem Feuer gleich, in reißender Zeit
Sind über Stirnen der Männer,
Die Prophetischen, . . ."

(Aus dem Motivkreis der Titanen)

Seherisch hat Hölderlin sein eigenes Schicksal als das eines Dienenden erkannt:

„Wenn die Wooge dann auch einen der Muthigen,
Wo er treulich getraut, wirbelnd hinunterzieht,
Und die Stimme des Sängers
Nun in blauender Halle schweigt;
Freudig starb er . . ." (Dichtermuth)

Wenn auch der Tod folgt und in ihm erst die letzte Sehnsucht nach der Erfüllung des göttlichen Schicksals sich vollendet, dennoch ist nicht ein Ausweichen möglich. Der Berufene muß dienen, muß sein Amt vollbringen. Lebendiges Beispiel sind dafür die Jünger in „Patmos":

„ . . . Großentschiedenes hatten in der Seele
Die Männer, aber sie liebten unter der Sonne
Das Leben und lassen wollten sie nicht
Vom Angesichte des Herrn
Und der Heimath."

Sie hatten zu verkündigen nicht, was menschlich, sondern was göttlich ist. Darum auch konnte ihr Schicksal nicht ein menschliches sein. Die Wirkung der Verkündigung hebt das Nur-Menschliche auf: denn

„ . . . . es gilt
Dann Menschliches unter Menschen nicht mehr,
Denn sie nicht walten, es waltet aber
Unsterblicher Schiksaal und es wandelt ihr Werk
Von selbst, und eilend geht es zu Ende."

So war auch Hölderlin nach Deutschland geschickt, so offenbart sich der Sinn im Schicksal seiner griechischen Seele, die nur um ihres als göttlich erkannten Auftrags willen als griechisch erscheint. Und es ist nicht Zufall, daß den Deutschen ein Dichter geschickt wird [148]), „denn es fehlet an Gesang, der löset den Geist". Daß er dadurch untergehen muß, weiß er. Aber er ist dankbar für seinen Auftrag. Sein Leiden ist nicht Auflehnung, sondern Anerkennung. Leiden muß er wie alles Göttliche bei den Menschen, ist das Leiden doch selbst göttlich und „Göttliches trift untheilnehmende nicht" (Die Titanen). Wie „götterlose Schatten der Hölle, . . . ein reines Schiksaal eröffnend, . . . der Reiniger Herkules" vertrieb, so auch wächst ihm seine Aufgabe. Unendlich ist das, was er singen will, für die Worte des Menschen zu groß. Christus ist nicht damit zu fassen:

„Das geht aber
Nicht. Anders ist ein Schiksaal. Wundervoller.
Reicher zu singen." (Patmos-Bruchstücke)

Seine Sendung ist Schicksal wie seine Reinheit, die ihm geworden ist um seiner Berufung willen:

[148]) Wenn Böhm meint: „Der Dichter schafft auch später um der Götter willen nur insofern, als er auf ein Publikum wirken will" (II, 356), so könnte dieses Wort leicht zur Ablehnung herausfordern, wenn er nicht außerdem deutlich auf den Unterschied „zwischen Einem Publikum und Seinem Publikum" hinweisen würde.

„Nemlich rein
Zu seyn, ist Geschik, ein Leben, das ein Herz hat,
Vor solchem Angesicht, und dauert über die Hälfte.“ (ebd.)

Hier liegt die zentrale Verkettung von Schicksal, Reinheit und Leiden. Gerade weil Hölderlin der Dichter der Reinheit ist, weil er die Reinheit verkündet, weil er selbst um seiner Reinheit willen an sein Schicksal glaubt, weil sich ihm in seiner Reinheit der göttliche Auftrag offenbart, gerade darum wurden als Motto über diesen Abschnitt die Verse von der Reinheit und dem Schicksal und dem Leiden gestellt. Denn sie deuten am tiefsten den Sinn der hölderlinschen Sendung und ihres Wortes. Damit erschließt sich zugleich die Bedeutung der Natur für den Dichter, die ja doch die Reinheit selbst und damit die göttliche Offenbarung auf Erden ist:

„Heilige Unschuld, du der Menschen und der
Götter liebste vertrauteste! . . .“

(Unter den Alpen gesungen), so kann er die Natur anreden. So ist er mit der Natur als Reiner mit der reinen verbunden.

„Denn wo die Reinen wandeln, vernehmlicher
Ist da der Geist, und offen und heiter blühn
Des Lebens dämmernde Gestalten
Da, wo ein sicheres Licht erscheinet.“
(An eine Fürstin von Dessau)

Der Reine muß auf Erden leiden, denn das Göttliche mag nicht in seiner reinen Gestalt da leben. Aber das Leiden ist ebenso heiliges Schicksal wie der Auftrag und die Reinheit selbst. Es bedarf dieses Leidens um der Reinigung willen — hier deutet sich der religiöse Mythos an —: „Denn unter dem Maaße des Rohen brauchet es auch, damit das Reine sich kenne“ (Die Titanen). Das „Maaß“ aber ist, wie auch an andern Stellen, das Schicksal.

Im „weltlich seyn“ der Dichter spricht sich ihr Leiden aus, findet es seinen Grund. Doch ist es nicht gleichbedeutend mit menschlich sein. Denn das ist die andere Seite des Leidens, daß der Dichter alle persönlichen Bindungen aufgeben muß. Vor dem religiösen Verkündigen der Götter tritt das eigene Ich zurück[149]). So klärt sich auch von hier aus Hölderlins Liebesschicksal und damit die Rolle, welche die Liebe bei der Erfüllung des Schicksals spielt. Sie hebt — was schon im „Hyperion“ festzustellen war — den Zustand der kindlichen Reinheit, der kindlichen Verbundenheit mit dem Göttlichen ins Bewußtsein, sie endet den Zweifel am persönlichen Schicksal. Sie endet damit auch ein Leiden, das aber ein anderes ist als das Leiden des Propheten. Sie endet das Leiden der Ahnung:

„Und zu ahnen ist süß, aber ein Leiden auch,
Und schon Jahre genug leb ich in sterblicher
Unverständiger Liebe
Zweifelnd . . .“
(An die Deutschen)

149) Vgl. dazu Böhm, II, 348 ff.

Durch die Liebe wird selbst der Schmerz um die Liebe gedämpft, das Leiden in der Liebe:

„ . . . lächeln muß ich und staunen,
Wie so seelig doch auch mitten im Leide mir ist."
(Menons Klagen um Diotima)

Wohl steht es fest:

„ . . . die Liebe zwingt
All uns nieder, das Laid beuget gewaltiger"

(Lebenslauf), aber die Liebe läßt erst das Schicksal als Theion erkennen. Im Leid um die Liebe, in der Lösung vom engen menschlichen Schicksal vollzieht sich die Erkenntnis des Berufs. Mit dem Opfer der Aufgabe der persönlichen Liebe beginnt der prophetische Weg:

„Die Wolke . . . tränket mit Regen dich,
Du Mutterboden! aber mit Blut der Mensch;
So ruht, so kühlt die Liebe sich; . . ."
(An Eduard)

Die Liebe wird zum Gegenstand des religiösen Mythos. Die Beleidigung der Liebe ist die Sünde wider den heiligen Geist. Zu vergeben wäre noch das Schmähen der Dichter, aber die Liebe verlangt tiefste Ehrfurcht, denn sie ist die Tochter Gottes. Wenn

„das Jahr kalt und gesanglos ist
Zur beschiedenen Zeit . . . .",

so wächst doch

„Einzig edel und fromm über dem ehernen
Wilden Boden die Liebe." (Die Liebe)

In der Liebe als religiösem Moment wird der Zwiespalt zwischen Göttlichem und Menschlichem gesühnt:

„Seit der gewurzelte,
Allentzweiende Haß Götter und Menschen trennt,
Muß, mit Blut sie zu sühnen,
Muß der Liebenden Herz vergehn." (Der Abschied)

In dieser Sühne wird der prophetische Geist lebendig

„Und befreiet in Flammen
Fliegt in Lüfte der Geist uns auf." (Dasselbe, 2. Fassung)

Die Liebe ist schöpferisch. Von ihrem „schönen Bilde" leben „träumend und seelig und arm die Dichter". Die Liebe offenbart dem Dichter den Gott im Menschen, gibt ihm damit seinen Beruf und das Wort, zu verkünden den, der in ihm ist.

„Ruhig lächelten wir, fühlten den eigenen Gott
Unter trautem Gespräch, in Einem Seelengesange,
Ganz im Frieden mit uns kindlich und freudig allein.
Aber das Haus ist öde mir nun, und sie haben mein Auge

Mir genommen, auch mich hab' ich verloren mit ihr.
Darum irr' ich umher, und wohl, wie die Schatten,
so muß ich
Leben, und sinnlos dünkt lange das übrige mir.
Feiern möcht' ich; aber wofür? und singen mit Andern,
Aber so einsam fehlt jegliches Göttliche mir."
(Menons Klagen um Diotima)

Da aber die Liebe anderseits den Zweifel überwindet, muß auch diese resignierte Stimmung vergehen zum Bewußtsein des heiligen Amtes, der höchsten Wirkung der Liebe:

„So will ich, ihr Himmlischen! denn auch danken, und endlich
Athmet aus leichter Brust wieder des Sängers Gebet.
Und wie, wenn ich mit ihr, auf sonniger Höhe mit ihr stand,
Spricht belebend ein Gott innen vom Tempel mich an.
— — — — — — — — — —
Großes zu finden, ist viel, ist viel noch übrig, und wer so
Liebet, gehet, er muß, gehet zu Göttern die Bahn."
(Dasselbe).

So vermag der „Geist der Natur", „der Gott in goldnen Wolken" wieder bei „Hellas blühenden Kindern" in „der Liebe . . . Othem" zu erscheinen. So vollendet sich der Auftrag des Dichters, welcher die Augen für die Wiederkunft des Gottes zu öffnen hat (Archipelagus). Sein Wort wird in der Liebe selbst geheiligt, auf daß es göttlich sei und rein und gehört werde:

„ . . . und heiliger soll sprechen das kühnere Wort.
Siehe! da ist es rein! und des Gottes freundliche Gaaben
Die wir theilen, sie sind zwischen den Liebenden nur."
(Stutgard)

Endlich wird die Liebe zum schöpferischen Gott selbst. In ihrem Wesen liegt darum auch der Untergang des Propheten begründet:

„Zu viel aber
Der Liebe, wo Anbetung ist,
Ist gefahrreich, triffet am meisten."
(Bruchstücke von Patmos)

Hier ist wiederum der Ort, darauf hinzuweisen, wie wenig pessimistisch Hölderlin ist, wie sehr er vielmehr ein Heros sein muß, um für dieses Schicksal danken zu können, an dem kleine Seelen zerbrechen müßten, zu dem kleine Seelen gar nicht berufen würden. Sein Heldentum ist sein Dank. Es ist die Bejahung des Leidens. Darum muß auch das Heroische zum Inhalt der Verkündigung werden[150]). Er singt von den Helden, den Brüdern der Diotima. Er verkündet

[150]) Böhm sieht das Schicksal des Helden als Ergebnis der Entwicklung des Dichters, allerdings ohne sich, wie es hier geschieht, bei dieser Entwicklung auf den Schicksalsbegriff zu spezialisieren.

„Die Dankbarn, . . . die einzigtreu
Bis in den Tartarus hinab die Freude
Brachten, die Freien, die Göttermenschen,
Die zärtlichgroßen Seelen, die nimmer sind.“ (Diotima)

Er verkündet die Söhne der „Heroenmütter“. Er ist „der Gewaltgen gedenk und des herzerhebenden Schiksaals“. So ist ihm Rousseau ein Heros, dessen kühner „Geist, wie Adler den Gewittern, weissagend seinen kommenden Göttern voraus“-fliegt. Die Heroen „helfen dem Himmel. Diese siehet der Dichter“ (Die Titanen)[151]. Unter ihnen nimmt Herakles einen hervorragenden Platz ein. Und neben ihm stehen Achilles und Ajax und Patroklos (Mnemosyne). Die höchste Stelle in der Verkündigung ist aber den dreien eingeräumt: Christus, Herakles, Bacchus. „Christus aber ist das Ende“ (Der Einzige). In dieser heldischen Gemeinschaft wird der Dichter selbst zum Helden, zum Helden seines Schicksals, das ihm kein fremdes ist.

„Furchtlos bleibt aber, so er es muß, der Mann
Einsam vor Gott, es schützet die Einfalt ihn,
Und keiner Waffen brauchts und keiner
Listen . . .“ (Dichterberuf)

So finden sich in Hölderlins reifster Kunst alle Momente wieder, die schon für die Zeit der „Ahnung“ und der „Erkenntnis“ als wesentlich festgestellt und gedeutet wurden. Wie in dieser letzten Periode seine Kunst ihren Höhepunkt erreicht, so zeigt sich dasselbe in bezug auf seinen Schicksalsbegriff. In der Zeit der „Gestaltung“ hat sich sein Schicksal vollendet. Es hat ihn zu dem gemacht, der er werden sollte: zum Verkünder. Sein Theion hat ihm seinen Beruf gegeben.

Damit bleibt ein Letztes zu tun: die Frage bleibt zu beantworten, inwieweit sich aus dem reifen Wort über den Dichterberuf sein Werden aus dem Theion herleiten läßt.

Im Gegensatz zur früheren Lyrik zeigt sich in der späten sehr stark überall das Bedürfnis, weniger aus dem Beruf heraus zu verkünden, als vielmehr ihn selbst zu offenbaren. Darum bietet fast jedes Gedicht Hölderlins einen für diese Untersuchung geeigneten Hinweis auf den Beruf des Dichters, wie er ihn auffaßt: wie zeigt sich in den späten Gedichten Hölderlins die Entwicklung seines Dichterberufs aus dem Theion?

Die Stellen häufen sich, wo Hölderlin von seinem Beruf spricht: und nirgends vergißt er den Dank, versäumt er die Feststellung, daß ein Gott ihm das Wort gab, ihn zu verkündigen.

„ . . . Beruf ist mir's,
Zu rühmen Höhers, darum gab die
Sprache der Gott, und den Dank ins Herz mir“ (Der Prin-

[151]) „Die Götter bedürfen der Heroen . . . Das Göttliche gelangt erst in Helden und Dichtern zum Gefühl seiner selbst — aber er weiß, was der Preis ist, den die Helden zahlen“ (Dilthey, a. a. O., S. 458 f.).

zessin Auguste von Homburg): „Verzehrend . . im Busen“ fühlt er die „wandelnden Götterkräfte“, sie gaben ihm den Gesang, der sein „freundlich Asyl“ sein soll. Da weiß er, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist (Mein Eigentum), und doch muß er erkennen, daß er — wie jener andere, der ihm in seinen spätesten Hymnen „Der Einzige“ wird — des Menschen Sohn ist: „ein Sohn der Erde schein' ich; zu lieben gemacht, zu leiden“ (Die Heimath). Auf seinen Beruf und den Erfolg seiner Verkündigung sehnt er den Segen der „Himmelskräfte“ herunter[152]). Wie der „Sohn der Erde“ unter dem Leiden steht, so kann das Herz des Göttersohnes nichts mehr beleidigen im ursprünglichsten Sinne des Wortes: „Was könnte dich denn belaidigen, Herz, was da begegnen, wohin du sollst“ Diese Erkenntnis des Empedokles kehrt häufiger in den Gedichten wieder.

Aus der Verbundenheit mit der Natur erwächst das Bewußtsein der gleichen Aufgabe, die auch sie zu erfüllen hat. Der Dichter erkennt, daß bald nicht mehr die Natur allein „der Götter Lob“ singen wird,

„ . . . denn es kommt die Zeit,
Daß aus der Menschen Munde sich die
Seele, die göttliche, neu verkündet“ (Ermunterung),

es kommt die Zeit, da

„ . . . Er, der sprachlos waltet und unbekannt
Zukünftiges bereitet, der Gott, der Geist
Im Menschenwort, am schönen Tage
Kommenden Jahren, wie einst, sich ausspricht.“
(Dasselbe, 2. Fassung)

Durch diese Offenbarung der Natur in der Kunst wird der Dank ein Erfordernis, zu dem der Dichter auffordern muß. Denn die Natur ist die ältere von beiden. Ihr gehört der Dichter an, ihr verdankt er die Erkenntnis seines göttlichen Berufs, ihr Priester ist er als der höchsten Äußerung des Göttlichen. Saturn erst hat Jupiter sein Eigenes gegeben, der seinen alten Vater schuldlos verstoßen hat, uneingedenk des nötigen Dankes, da er ohne ihn nicht sein würde, da die Kunst ohne die Natur nicht sein könnte. So wächst dem Dichter sein prophetischer Auftrag aus der Natur zu. Sie muß er ehren, ihr muß er dienen (Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter). Darum muß er auch frei sein, wie die Natur ist. Sein Schicksal ist nicht ein hartes, hebt seine Existenz nicht auf, denn sein Reich ist ja nicht ein irdisches. In der Freiheit will er singen: alle Sprachen des Himmels, und sie deuten, solange er kann (Unter den Alpen gesungen). Der Inhalt seiner Verkündigung ist nicht ein vergänglicher. Wie die Natur ewig das Göttliche predigt, so auch weiß er, daß „was bleibet aber, stiften die Dichter“ (Andenken). Dieses Ewige zu stiften, senden die Götter oft ihre Lieblinge. Daß er zu diesen gehört, hat ihm sein Theion offenbart, darum eben muß er sein Schicksal als Theion sehen. Gerade bei Hölderlin hat das Wort schicklich noch seinen alten Sinn: vom Schicksal bestimmt. „Doch selber bringen schikliche Hände wir“.

[152]) „Der Geweihte, der Seher ist bereit zum Segnen, aber er selbst bedarf auch der Liebe“ (Böhm, II, 310).

Die tiefste Erkenntnis, die in dieser Hinsicht aus dem „Hyperion" gewonnen wurde, ist die Wirkung der Natur durch ihr edelstes Erzeugnis, durch die Schönheit, die dem Dichter in der Liebe aufgeht, durch die er die Natur erst recht erkennt. Das ist in bezug auf das Theion als berufgebendes Schicksal auch der Inhalt der späten Diotima-Gedichte, die nicht mehr an die menschliche Diotima gerichtet sind, sondern an das göttliche Wesen. In der Liebe und Schönheit entäußert sich der Inhalt der Verkündigung seines hüllenden, verbergenden Mantels: der Dichter lernt, die Götter zu verkünden (Elegie; Menons Klagen um Diotima). Durch die Liebe und Schönheit sieht er die Götter in ihrer reinsten Gestalt, sieht er die göttliche Jugend der griechischen Welt, zu der darum sein Herz sich hingezogen fühlt. Durch die Liebe und Schönheit erkennt er den Geist der Natur, den Hüter des Gottes „in goldnen Wolken" (Archipelagus). Durch die Liebe und Schönheit, die herrlichsten Blüten der Natur und des Göttlichen selbst, lernt er „die Göttersprache, das Wechseln und Werden" verstehen. Nur so kann er sie verkünden. Denn das göttliche Geheimnis muß dem Propheten offenbart sein. Der Prophet hat Zugang ins Allerheiligste, daß er bei seiner Rückkehr zur Gemeinde den Gott predigen kann und seinen Willen mitteilen durch sein heiliges Wort. Weil er einmal das göttliche Angesicht geschaut hat, darum kann er nie los von seinem Auftrag, darum ist er seinem Gott ewig verpflichtet. „Ewige Götter! mit euch brechen die Bande mir nie" (Der Wanderer).

Der Auftrag kann aber nicht nur Dank sein, der dem Gott ausgesprochen wird, er ist Botschaft an die Gemeinde. Er ist nicht eigener, abgeschlossener Gottesdienst, er ist Dienst an der Gemeinde, die die Sprache Gottes lange nicht vernommen hat. Das ist der Sinn, den das Vaterland in Hölderlins Dichtungen hat. Er ist mit einer besonderen Botschaft ausgerüstet, die er nicht für sich behalten darf, wenn er auch daran zugrunde gehen muß.

„Vieles sprach ich zu ihm, denn, was auch Dichtende sinnen
Oder singen, es gilt meistens den Engeln und ihm;
Vieles bat ich, zu lieb dem Vaterlande, damit nicht
Ungebeten uns einst plötzlich befiele der Geist;
Vieles für euch auch, die im Vaterlande besorgt sind,
Denen der heilge Dank lächelnd die Flüchtlinge bringt,
Landesleute! für euch . . ." (Heimkunft).

In der Zeit der Vorbereitung hat er vieles gehört „vom großen Vater" und „lange geschwiegen". Doch nun darf er sagen, daß der Gott „gewähret uns bald himmlische Gaaben" (Dasselbe).

Er d a r f nicht nur reden, er m u ß reden, denn er weiß, daß ihm dieser Beruf zum Leben gehört, er hält ihn für „schiklich und freudig zugleich", er weiß von sich: „Wir, so gut es gelang, haben das Unsre getan". Es ist ihm Schicksal — nichts anderes bedeutet „schiklich" hier — es ist ihm ein Theion, das ihn an den Platz des Verkündigers gestellt hat (Der Gang aufs Land) [153].

---

[153]) Hier sei noch ein längerer Hinweis auf Böhm gestattet (vgl. II, 606 ff). Böhm erkennt: „Dieser Logos ist Hölderlin seit Tübingen . . eine hei-

Daß neben dem Schicksal für ihn auch die Freude steht, gleichbedeutend mit dem Dank, spricht er in andern Gedichten des öfteren aus. In einem zeigt sich beides in dem Ausdruck „die göttlicherzognen freudigen Dichter" (Stutgard). Die Freude gründet sich auf „die Gunst der Hocherhabenen", die den Dichtern „das Heiligtrunkene gönnen" muß,

„Gönnen das strömende Wort, das, wie die Liebenden, sei,
Schlummerlos und vollern Pokal und kühneres Leben
Heilig Gedächtnis auch, wachend zu bleiben bei Nacht."
(Brod und Wein)

Diese Freude ist das höchste Gut des Dichters auf Erden, denn sonst ist er als Diener Gottes in seiner geistigen Existenz aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschieden. Er müßte leiden unter dieser Entfremdung vom Menschlichen, wenn ihm nicht die höhere Freude mehr als Ersatz bieten würde. Darum auch zeigt sich so deutlich sein Glaube an sein Theion. Das Theion ist nicht ein Daimon, der ihn treibt, im gewöhnlichen Sinne des Wortes schicksalsmäßig. Es ist nicht eine Form der Persönlichkeit, die sich auf Erden zu entwickeln hat, es ist eine Form des Glaubens an das Göttliche, eine Anerkennung seines Anspruchs, und zwar eine freudige:

„ . . . denn wer
Möcht' es hindern und wer möcht' uns die Freude verbieten?
Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht,
Aufzubrechen . . ." (Brod und Wein)

Darum auch

„ . . . denkt er zu ehren in Ernst die seeligen Götter,
Wirklich und wahrhaft muß alles verkünden ihr Lob.

lige Schicklichkeit, die keiner inhaltlichen Wandlung mehr bedarf." Dieser Logos zeigt sich ihm folgendermaßen: „Kunst ist Beruf und göttliches Amt und Dienst am Volke. Der Dichter hat im Kosmos der Kultur die festumrissene Aufgabe als Bewahrer, Spender und Deuter der Schönheit, er ist ein Berufener und Geweihter, wie des Weingotts heilige Priester; er hat mit entblößtem Haupte unter Gottes Gewittern zu stehen, bevor er dem Volke ins Lied gehüllt die himmlische Gabe reichen darf. Schillers Forderung, daß es vornehmstes Gebot des Dichters sei, seine Individualität zu läutern, wird mit überpersönlichen Notwendigkeiten verbunden. — Antike ist nicht absolutes Ideal, sondern ein Ansporn zur Verselbständigung. — Menschheit ist nur durch das Medium des Vaterlandes gewährleistet. — Natur ist göttliches Geschenk, das zu mißbrauchen Hybris ist. — . . . — Mythologie verbindet Individuum und Gemeinschaft als greifbarster Ausdruck; sie ist ebenso Neuschöpfung wie Erneuerung . . ." Damit bezeichnet er als Logos, was hier Theion genannt wird. Wenn er im allgemeinen absichtlich eine „logisierende" Haltung einnimmt, so muß dagegen das Gleiche gesagt werden, was oben schon ausgesprochen wurde: der Logos Hölderlins ist der eines Dichters; er hat im dichterischen Wort plastische Gestaltung gefunden. Und darum muß er mehr im Werk selbst als in der Zeit gesucht werden. Damit geben sich nicht — wenigstens nicht in erster Linie — in philosophischem oder kulturphilosophischem Sinn „logische" Zusammenhänge, sondern der Logos ist vielmehr aus der Seele des Dichters, wie sie in seinem Werk zutage tritt, gewissermaßen im Sinne einer Psycho-Logik zu begreifen!

Nichts darf schauen das Licht, was nicht den Hohen gefället,
Vor den Äther gebührt müßigversuchendes nicht." (Dasselbe)

Daher erklärt sich auch das Schweigen in der Zeit der Ahnung und der Erkenntnis. Daher erklärt sich die ausschließliche Beschränkung Hölderlins in seiner spätesten Zeit auf das Gedicht. Hier ist es ihm wirklich Beruf, hier findet er das „heilignüchterne" Wort, das ihm ein Gott gibt. Darin offenbart sich sein Schicksal[154]). Sein Gott muß ihm das Wort geben, denn die Götter bedürfen der Rede. Er weiß: „wohl sind gut die Sagen, . . doch auch bedarf es Eines, die heiligen auszulegen" (Stimme des Volks). So ist seine Verkündigung im tiefsten Sinne religiös, denn sie ist Auslegung der göttlichen Geheimnisse. Im „Empedokles" ist es ihm zum Bewußtsein gekommen, daß diese Auslegung Opfer ist, Verzicht auf alles Menschliche. Denn erst der Empedokles auf dem Ätna ist frei von der Schuld, seine erhabene Stellung vor den Göttern auszunutzen. Der Glauben an das Theion ist nicht in der Selbsterhebung möglich, sondern nur in der Demut. Der Dichter weiß den Inhalt seines prophetischen Worts. Aber nur in der Demut, in stummer Ergebenheit darf er ihn vernehmen.

„Nicht, was wohl sonst des Menschen Geschik und Sorg'
Im Haus und unter offenem Himmel ist,
Wenn edler, denn das Wild, der Mann sich
Wehret und nährt! denn es gilt ein anders,

Zu Sorg' und Dienst den Dichtenden anvertraut!
Der Höchste, der ists, dem wir geeignet sind,
Daß näher, immerneu besungen
Ihn die befreundete Brust vernehme.

Und dennoch, o ihr Himmlischen all, und all
Ihr Quellen und ihr Ufer und Hain' und Höhn,
Wo wunderbar zuerst, als du die
Loken ergriffen und unvergeßlich

Der unerhoffte Genius über uns
Der schöpferische, göttliche kam, daß stumm
Der Sinn uns ward und, wie vom
Strahle gerührt das Gebein erbebte . . ."
(Dichterberuf)

Nach der Erkenntnis des Berufs, nach der Überwindung dieser Stummheit wird

---

[154]) „ . . . und immer war zu betonen, daß dieses scheinbare ‚Erkenne dich selbst' kein Moralisieren, sondern ein Lauschen auf den inneren Dämon war. Der Vers: ‚Vor den Äther gebührt müßigversuchendes nicht', bezeugt weiter den höchsten künstlerischen Ernst, seine Selbstkritik und das Stilgefühl, die durch sein Gesamtschaffen hindurchgehen" (Böhm, II, 608).

„Ein Feuer angezündet in der Seele der Dichter.
Und was zuvor geschah, doch kaum gefühlt,
Ist offenbar erst jezt,
Und die uns lächelnd den Aker gebaut,
In Knechtsgestalt, sie sind bekannt, die
Allebendigen, die Kräfte der Götter."
(Wie wenn am Feiertage . . .)

Das Feuer aber ist ein verzehrendes Feuer: es verlangt den ganzen Dichter, nichts bleibt für sein persönliches Dasein übrig. Er muß dem Anspruch gewachsen sein,

„ . . . Denn manchen erlosch
Das Augenlicht schon vor den göttlichgesendeten Gaben, . ."
(Am Quell der Donau)

So ist das Theion nicht nur Aufforderung zum Beruf und Weihe, es ist zugleich auch Anerkennung, da es nur diejenigen Jünger des Gottes heraussucht und bestimmt, die geeignet sind für den heiligen Beruf. Mit dieser Bestätigung gibt es zugleich dem Dichter die Freiheit, die ihm zu seinem Amt nötig ist.

„Denn sagen hört ich
Noch heut in den Lüften:
Frei sei'n, wie die Schwalben, die Dichter."
(Die Wanderung)

Das verzehrende Feuer, das, gedämpft und bekämpft, vernichtet, das aber in der Begeisterung loht und sprüht, wird tiefstes Symbol für das Verlangen des Theions. Nicht vom Streben nach Harmonie ist das Dichterwort getragen, sondern vom heiligen religiösen Enthusiasmus:

„Heiß ist der Reichtum. Denn es fehlet
An Gesang, der löset den Geist.
Verzehren würd' er
Und wäre gegen sich selbst,
Denn nimmer duldet
Die Gefangenschaft das himmlische Feuer." (Die Titanen)

„ . . . Wo nemlich
Die Himmlischen eines Zaunes oder Merkmals,
Das ihren Weg
Anzeige, oder eines Bades
Bedürfen, reget es wie Feuer
In der Brust der Männer sich."
(Aus dem Motivkreis der Titanen)

„ . . . Wie Feuer
Sind Stimmen Gottes. Schwer ists aber,
Im Großen zu behalten das Große."
(Patmos-Bruchstücke)

Das Feuer strahlt und leuchtet in der Nacht. Die Nacht ist das Element des Dichters, denn der Tag ist der Menschen, aber die Nacht ist des Stillen, des Göttlichen. So erscheint Hölderlin in seiner letzten Zeit als der Dichter der Nacht. So ist sein Stern selbst in der Nacht erschienen, leuchtend, strahlend, einmal den Weg weisend, um dann — ein Opfer seiner Verkündigung — wieder in Nacht zu versinken. Das hat er selbst gesehen:

„ . . . nenne, was vor Augen dir ist,
Nicht länger darf Geheimniß mehr
Das Ungesprochene bleiben,
Nachdem es lange verhüllt ist;
Denn Sterblichen geziemet die Schaam,
Und so zu reden die meiste Zeit
Ist weise auch von Göttern.
Wo aber überflüssiger, denn lautere Quellen
Das Gold und ernst geworden ist der Zorn an dem Himmel,
Muß zwischen Tag und Nacht
Einsmals ein Wahres erscheinen.
Dreifach umschreibe du es,
Doch ungesprochen auch, wie es da ist,
Unschuldige, muß es bleiben." (Germanien)

Das hat auch Nietzsche vom prophetischen Menschen überhaupt gesehen. Auch er wußte, daß die Dichter nicht Tagesmenschen sind, die zu der Gemeinschaft der Menschen gehören und sich ihres Verständnisses erfreuen. Er wußte, daß die Propheten bei den Menschen keine Teilnahme finden, weil sie wie Fremdlinge sind, die nicht zu leben wissen:

„Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn sie sind die Hinübergehenden."

Hölderlin hat den Beruf, den ihm das Theion gab, gelebt. Er hat sein Amt vollbracht. Er, dessen Augen das Göttliche geschaut hatten, in dem sich das Göttliche verkörpert hatte, mußte aber untergehen. Denn die Augen, welche die Wahrheit gesehen haben, taugen nicht mehr für die Erde. Doch er durfte hinübergehen, den Weg zu den Göttern selbst beschreiten, den er kraft seines Auftrags verkündet hatte.

Der ganze Hölderlin versteht sich aus einem zentralen Moment: das ist sein Theion, das ist sein Schicksal.

Lebenslauf.

Ich, Willi Fr. Könitzer, wurde am 13. 3. 05 als Sohn des Stadtinspektors Christian Könitzer und seiner Ehefrau Anna, geb. Hammer, zu Wuppertal-Elberfeld geboren. Ich habe preußische Staatsangehörigkeit und bin evangelischen Bekenntnisses.

Nach 3-jährigem Besuch einer Grundschule wurde ich in die Sexta des jetzigen Hindenburg-Realgymnasiums zu Elberfeld aufgenommen. Nach 9-jährigem Besuch dieser Anstalt legte ich Ostern 1923 unter Befreiung vom Mündlichen meine Reifeprüfung ab, um mich dem Studium der Literaturwissenschaft, Philosophie, Theologie, Geschichte und Theaterwissenschaft zu widmen.

Ich war immatrikuliert vom Sommersemester 1923 bis zum Sommersemester 1924 an der Universität Marburg, vom Wintersemester 1924/5 bis zum Sommersemester 1925 an der Universität Kiel, wo ich für 2 Semester in das Bergmann-Haus der Universität aufgenommen worden war, und vom Wintersemester 1925/6 bis zum Sommersemester 1926 wieder an der Universität Marburg. Im Winter 1926/7 war ich aus gesundheitlichen und wirtschaftlichen Gründen exmatrikuliert. Inzwischen bereitete ich mich auf die Prüfung als akademischer Mittelschullehrer vor, die ich vom 17.—19. 5. 1927 vor dem Provinzial-Schulkollegium in Kassel bestand. Im Sommersemester 1927 war ich wieder an der Universität Marburg immatrikuliert.

Seit 1. 9. 1927 bin ich im höheren, teils öffentlichen, teils privaten Schuldienst beschäftigt. Ich war tätig: vom 1. 9. 27 bis 1. 4. 28 am Institut Hofmann, Oberrealschule zu St. Goarshausen a. Rh. und vom 1. 4. 28 bis 1. 4. 29 an der städtischen Rektoratschule zu Kirchhain, Bez. Kassel. Seit dem 1. 4. 1929 unterrichte ich an Dr. J. Müllers höheren Privatlehranstalten zu Marburg a. d. Lahn.

Ich bereitete mich neben meinem stets hauptamtlich ausgeübten Beruf auf meine Doktorprüfung vor, die ich am 14. und 15. 4. 1931 bestand.

Mein Dank für wissenschaftliche Ausbildung, Anleitung und Förderung in meinen Studien gebührt besonders Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. E. Elster, sowie den Herren Professoren Dr. Häpke, Dr. Hartmann, Dr. Heidegger, Dr. Jaensch, Dr. Mommsen, Dr. Wrede, D. Bultmann, D. Heiler. D. Hermelink, D. Frhr. v Soden und den Herren Privatdozenten Dr. Kaehler und Dr. Pongs in Marburg, den Herren Professoren Dr. Freyer, Dr. Wittmann, Dr. E. Wolff und Herrn Privatdozent Dr. Weinhandl in Kiel.